# FAJE
## Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Mestrado em Filosofia
Ética (2012/1º)
**Prof**.: Dr. Francisco J. Herrero Botín
**Aluno**: André Tavares S. Santos


### Sobre a crítica de L. Puntel a E. Lévinas: um ensaio analítico-apreciativo

#### *Introdução*

O presente trabalho tem por objetivo expor e explorar a crítica de Lorenz B. Puntel, em sua obra, recentemente publicada, *Ser e Deus*[1], a Émmanuel Lévinas. Em sua proposta de uma Filosofia Sistemático-Estrutral, Puntel reformula o conceito de verdade, as bases semânticas da linguagem teórica e sua referência à ontologia de modo tão profundo e abrangente, aspirando à objetividade mediante a garantia da expressabilidade e inteligibilidade da totalidade da realidade mediante suas estruturas, que uma "ciência de tudo" e a tematização do Ser e de Deus tornam-se não só possíveis, mas também temas centrais do pensamento filosófico. A precisão e exatidão conceitual de Puntel permitem-lhe não somente formular uma proposta filosófica poderosa mas também um instrumento apurado de comparação e avaliação de outras posições filosóficas (sistemáticas e assistemáticas), de modo que mesmo os partidários, discípulos e estudiosos dos filósofos cuja obra foi submetida ao seu escrutínio não deixam de ganhar muitíssimo na compreensão de temas centrais de seu interesse, sobretudo pela possibilidade de uma nova perspectiva de abordagem.

Em *Ser e Deus*, Puntel, além de expor sua compreensão filosófica a respeito do tema e da

1 PUNTEL, Lorez B. *Ser e Deus*: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2011.

questão sobre Deus na filosofia (considerando a propriedade da forma da questão e a competência filosófica para respondê-la), considera, em contraste com sua posição sistemática, o a posição daqueles filósofos aos quais denomina “expoentes da posição pós-moderna” sobre o assunto. Nosso interesse aqui não é primordialmente nem expor em detalhes a teoria do autor sobre Deus e Ser (contida, basicamente, do terceiro, e central, capítulo do livro), nem em suas considerações em relação a Heidegger e Marion; mas, compreendendo seu julgamento crítico a respeito do discurso sobre Deus na obra de Lévinas, procuramos desdobrar suas consequências e, na medida do possível, apresentar alguma possibilidade de resposta às objeções levantadas por Puntel.

Não pretendemos, é preciso que fique claro, fazer uma “apologética” do pensamento levinasiano; não obstante, de saída, antecipamos que, mesmo concordando com Puntel quanto ao caráter confuso, elástico, por vezes contraditório e provisório da linguagem conceitual usada por Lévinas, consideramos que há algo de limitado no exame judicante de Puntel: é notadamente curto (14 páginas, em comparação com as quase 70 dedicadas a Heidegger, e as pouco menos de 100 a Marion) e muito concentrada em *Totalité et Infini*[2]. Essa é, de fato, a mais celebrada obra de Lévinas; mas o caráter assistemático e disperso de seu pensar, coisa que Puntel marca bem, faz com que a posição eixo dessa obra tanto conecte seu sentido aos escritos anteriores, como fundamente os posteriores, mas de tal modo que as três fases do autor (primeira fase, ontológica; segunda fase, metafísica; e terceira fase, ética[3]) formem um itinerário dificilmente captável num ponto só, ainda que privilegiadamente central. De todo modo, Puntel direciona sua análise crítica a dois grupos de ideias nucleares do pensamento de Lévinas, muito bem delimitados e destacados: o primeiro diz respeito aos problemas estruturais em três conceitos (de conhecimento/teoria, de metafísica e de Ser); o segundo, às características da transcendência de Deus em Lévinas, que caracterizam seu pensamento, segundo Puntel, como uma “forma específica de subjetividade”.

Como em *Ser e Deus* Puntel estrutura o confronto com seus opositores a partir da apresentação de sua própria abordagem sistemática, é preciso apresentá-la, ao menos em

2 LÉVINAS, E. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. La Hague: Nijhoff, 1961.

3 Cf.: VÁZQUEZ MORO, U. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid: UPCM, 1982. Especialmente pp. 7-9.

seus traços mais gerais e importantes, sob o risco de, não o fazendo, não compreender o debate e a natureza das objeções que aduz. Para tanto, faz-se necessário retomar o lio que une *Ser e Deus* à obra anterior do mesmo autor, *Estrutura e Ser*[4], a saber, sua proposta de uma Filosofia Sistemático-Estrutural e, a partir dela, sua compreensão de Ser (das estruturas que o tornam absolutamente determinado, inteligível, explicitado e expressável), do qual depende a compreensão da noção de Deus com relação e como "Ser totalmente explicitado" ou "Ser em toda sua plenitude"

Começaremos, pois, por uma breve retomada do pensamento de Puntel; passaremos, então, à sua crítica a Lévinas, onde não pretendemos empreender um esforço de refutação, mas de consideração das objeções e, sobretudo, de seu alcance. Quando julgarmos apropriado e oportuno, teceremos considerações sobre elementos problemáticos no argumento de Puntel e apresentaremos o que suporíamos como resposta, ou tréplica, de Lévinas.

### *Os fundamentos da Filosofia Sistemático-Estrutural para uma filosofia do Ser*

Nossa compreensão da filosofia de Puntel destaca a relação desse filósofo contemporâneo com a tradição filosófica a partir de sua crítica e rejeição de três grandes proposições eixo na história do pensamento ocidental. A primeira refere-se ao uso não refletido, acrítico, da semântica predicativa que, na tradição clássica, deu origem uma *ontologia composicional* ou *essencialista.* A segunda, à *revolução copernicana* de Kant, base de todo idealismo moderno, que interditou todo e qualquer caráter ontológico e metafísico na relação entre os juízos proferidos pela razão e a realidade das coisas. E, terceiro, à *virada linguística* na filosofia do século XX que, desde Wittgenstein, cindiu a realidade entre "mundo das coisas" e "mundo humano" ou "mundo da linguagem", conferindo prioridade ao caráter pragmático da linguagem em lugar do seu papel teórico-objetivo.

Para Puntel, essas três assunções fundamentais da filosofia são resultado de erros e equívocos filosóficos quanto à constituição e relação entre linguagem, semântica e ontologia que, por sua vez, conduziram a sérios problemas no entendimento tanto da natureza das

4 PUNTEL, Lorez B. *Estrutura e Ser*: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2008.

estruturas da realidade que facultam o conhecimento, como do próprio Mundo e do Ser; portanto, da própria relação entre conhecimento/teoria e Mundo/Ser. Daí as preocupações filosóficas do autor o conduzirem aos temas de *Estrutura e Ser* e *Ser e Deus*. Para superar esses erros e equívocos é preciso descrever corretamente as estruturas e o conteúdo a que se aplicam: esse é, parece-nos, o motor que anima o pensamento do filósofo em sua proposta de uma *Filosofia Sistemático-Estrutural*.

A "quase definição" de Filosofia Sistemático-Estrutural dada por Puntel, do que entende como filosofia propriamente, é "a teoria das estruturas universais do ilimitado universo do discurso". As estruturas são as formas como se apresentam e se tornam inteligíveis, se articulam e se explicitam, os *dados*, ou aquilo que é conhecido. O dado, por sua vez, é uma sentença, um conteúdo linguisticamente articulado que pretende referir-se ao mundo, às coisas, é o *ilimitado universo do discurso*, na medida em que a totalidade da realidade se abre na forma de possibilidade discursiva, sendo, portanto, expressável e inteligível em seu todo e enquanto tal (o *dado* e *coisa*, como veremos, são uma e mesma realidade ontológica, que agregará também a preposição descritiva sobre ela).

Dentre os modos possíveis do ser humano portar-se diante do mundo – prático, estético e teórico –, derivam sentidos diversos e distintos para as sentenças proferidas: práticas, estéticas e teóricas. Enquanto uma sentença prática é normativa ou imperativa, e uma estética é exclamativa, uma sentença teórica é descritiva ou *veritativa*: pretende enunciar e exprimir uma relação verdadeira entre uma sentença, um enunciado, e uma realidade. Portanto, a Filosofia Sistemático-Estrutural demanda ser uma postura teórica, descritiva das relações como de fato se dão entre a totalidade da realidade, o Mundo ou o Ser, e as estruturas que dispõem objetiva e abrangentemente sua expressabilidade e inteligibilidade.

Há, de imediato, aqui, uma premissa fundamental: uma sentença teórica não se refere nem a uma ideia (um *eidos*, uma forma) para além das coisas mesmas, nem a uma relação lógico-conceitual a respeito de um objeto constituído pelo e no sujeito (um *objeto* constituído a partir de um *fenômeno* no sentido kantiano). É um enunciado que explicita uma realidade, uma relação real. Uma sentença teórica tampouco é uma premissa, um axioma, um enunciado autoevidente a partir do qual se deduz outras afirmações. Uma

sentença teórica exprime uma relação a partir de uma teia de significados oferecidos na medida em que se articula a uma infinidade de outras afirmações e pressuposições que lhe conferem significado e compreensibilidade. Dito de outro modo: uma sentença tem sentido por encontrar-se inserida, amarrada, ligada, determinada no interior de um *quadro teórico* que reúne e interconecta internamente todas as sentenças.

Os quadros teóricos são, então, estruturas que referenciam toda e qualquer sentença em seu interior. O método fundacionista da filosofia, portanto, não é possível nem aceito aqui: não existem sentenças soltas, autofundamentadas, explícitas, na forma de axiomas que fundamentem todas as demais, dedutivamente. Não existe uma sentença "translúcida": seu sentido repousa de modo encadeado dentro de algum quadro teórico; a fundamentação não se dá num princípio autodemonstrado, mas no final, na integração dos vários enunciados articulados de modo coerente. As sentenças têm seu sentido estabelecido da totalidade de suas relações no interior do quadro teórico, tornando a "fundamentação" em uma explicitação da inteligibilidade possível somente no todo do quadro, quando, ao final, o sentido é corroborado e evidenciado numa "rede de relações de significado".

Todo ato de fala, toda sentença proferida, enquanto articulação linguística dotada de significado, depende de um quadro teórico composto por pressuposições implícitas e estruturadas em algum nível, inteligíveis e, por isso, aceitas pelos interlocutores. Os interlocutores compartilham um conjunto de termos, de palavras (*linguagem*), que são articuladas e relacionadas de determinada maneira formando conexões que conferem *lógica* a um raciocínio. Deveria-se dizer, mais propriamente, que o vocabulário e o elenco conceitual de uma língua articulados por critérios de correção lógicos, sintáticos, garantem o que chamamos de *linguagem*. É o que permite, de saída, o compartilhamento de um quadro de significação (não necessariamente teórico). A sentença, como já dito, para ter seu sentido determinado precisa de um contexto ou, nos termos sistemáticos-estruturais, da determinação de um operador (prático, estético ou teórico), que aufere um valor semântico específico às palavras que formam a sentença (*semântica*). Como o quadro aqui se refere à atitude teórica, a sentença pretende enunciar algo da realidade, e pressupõe uma compreensão do que é o Mundo/Ser, como se constitui e como os entes nele se compõem e se relacionam (*ontologia*).

Uma sentença teórica, então, está determinada por estruturas que permitem a expressão da realidade, ou uma descrição enunciada que pretende ser verdadeira a respeito da realidade. As estruturas são aquelas descritas na constituição da sentença no parágrafo acima: a *linguagem*, a *lógica*, a *semântica* e a *ontologia*. Por sua disposição universal à expressabilidade, a realidade se abre à linguagem de modo radical e abrangente; há uma coextensibilidade entre linguagem e mundo que rejeita aquela separação entre as coisas-em-si e um mundo-para-si, ou mundo humano, entre sujeito e objeto, entre natureza e sistema. Para tanto, a estrutura semântica da sentença deve excluir qualquer composição no interior do *algo*, da *coisa* (*Sache*) referida (tais como ideia e fenômento, forma e matéria, nuômeno e fenômeno); mas, como a sentença pretende à verdade, e quando for plenamente determinada e, assim, verdadeira, refere-se exatamente à coisa, de modo que a dimensão semântica e ontológica coincidam. Devemos agora, portanto, descrever essas estruturas.

Em um quadro referencial teórico temos reunidas as dimensões da linguagem, da lógica, da semântica e da ontologia, que formam e dão sentido ao enorme conjunto de pressuposições que sustentam e tornam inteligíveis, para o conjunto de falantes e ouvintes, qualquer sentença teórica, que nunca é um ponto de partida absolutamente explícito, mas já está inserida num contexto (o quadro referencial teórico) que lhe dá sustentação de significado. Um quadro referencial teórico, então, diz respeito à elaboração das estruturas universais (lógico-formais, semânticas e ontológicas) que articulam (estruturam) o ilimitado universo do discurso (o mundo em sua totalidade, em que não há nada que não possa ser tematizado; é a totalidade do "dado"). Uma teoria, portanto, articulas as estruturas, aplicando-as, com o ilimitado universo do discurso, compreendendo este a partir daquelas. Tudo é, então, estrutura, na medida em que as estruturas articulam estruturalmente o todo da realidade.

É preciso constituir-se uma linguagem filosófica adequada para os fins teóricos dessa atividade, que possa exprimir as outras estruturas – o lugar da linguagem é tão central, que Puntel aponta as consequências filosóficas derivadas da expressão e determinação das demais estruturas a partir dela: a linguagem é a própria língua, um conjunto de palavras conhecidas e dominadas pelos falantes; as palavras são organizadas em sentenças que respondem a uma certa ordem de conexões dos raciocínios que fazem sentido e são

consideradas válidas (verdadeiras, lógicas) pelos falantes; o sentido das palavras tem um sentido específico, um valor semântico preciso; e esses enunciados se referem à realidade, ao mundo. A linguagem, logicamente formalizada (em algum nível) e semanticamente determinada, é o instrumento pelo qual se explicitam as pressuposições que os falantes têm a respeito do mundo, da realidade, do Ser. A linguagem com que trata a teoria, porém, não coincide com a linguagem natural, indeterminada e imprecisa. É preciso ter em mente que a linguagem normal não se presta à tarefa teórica da filosofia exatamente por ter seus limites abertos e indeterminados para lidar com a comunicação na vida cotidiana; é imprecisa e incorreta em termos teóricos, mas é isso que a faz eficiente no cotidiano.

A *não-tematização* ou assunção acrítica do uso da linguagem natural na elaboração teórica ocasionou sérios erros na história da filosofia. Um dos mais graves para Puntel diz respeito à formulação de uma *ontologia substancialista*. A ontologia substancialista é consequente do emprego das linguagens naturais do tronco linguístico indo-europeu e sua semântica. Na língua grega, e nas línguas ocidentais de modo geral, do tronco indo-europeu, a estrutura do enunciado é "*S é P*", ou seja, há um sujeito *S*, uma substância, determinado por acidentes ou características, um predicado *P*. Ao retirarmos todas as determinações predicativas de um sujeito, todas as suas relações, seus acidentes ou características, sobraria, ao final, uma substância, a essência do ente, sobre a qual nada podemos dizer – de certo modo, a substância, a essência, é indeterminada ou, ao menos, não há luz que a alcance; é um *X* diante do qual a linguagem não opera eficazmente. Trata-se de um exemplo histórico e concreto de uma semântica composicional da qual deriva uma ontologia essencialista e na limitação do universo do discurso. É preciso abandonar a semântica da linguagem normal, que determina uma abordagem do tipo *S é P*, e encarar a relação de interconexão com a ontologia a partir de uma nova semântica que não derive uma ontologia composicional. Como fazê-lo?

A Filosofia da Linguagem deu destaque e precedência à dimensão pragmática da linguagem, perguntando-se pelas razões ou motivações do sujeito e seu comportamento racional para aceitar ou rejeitar uma sentença (sublinhando o caráter subjetivo e as determinações públicas do acesso à verdade); entretanto, vista a relação entre semântica e ontologia, a dimensão primordial é a semântica, levando em conta somente a coerência interna das

sentenças, sem consideração a qualquer sujeito, apelando à dimensão objetiva: a "interface" com a realidade, o Mundo, se dá nessa dimensão. A superação da linguagem composicional (sujeito e predicado) implica na adoção do *princípio do contexto*, a fim de não mais se tomar elementos ou partículas dentro da sentença com significação própria, mas tomar a própria sentença como uma unidade que confere significação ao todo.

A sentença passa a ser *uma sentença prima* (não é composta por sujeito e predicado), correspondente a uma *proposição prima*. Uma sentença prima é um enunciado declarativo que expressa uma proposição prima, que é o teor informacional de uma sentença prima a respeito de um *fato primo*. Um fato primo substitui a composição objetal, e é correspondente a uma *preposição prima verdadeira*. Uma sentença prima que expresse uma proposição prima verdadeira, completamente determinada, diz respeito a um fato primo, ou seja, uma estrutura ontológica da realidade. A verdade constitui-se como esse estado de completa determinação de uma sentença dentro do quadro teórico. O que resulta é uma *semântica contextual*.

Na *semântica contextual*, em que cada elemento da sentença não tem significado *per si* (mas onde a sentença, como unidade fundamental, é que confere sentido às palavras), é o contexto que significa. O conteúdo expresso numa sentença prima, como vimos, é uma proposição prima. Quando uma proposição prima encontra-se *plenamente determinada*, ou seja, refere-se a um fato primo, a dimensão semântica se sobrepõe à ontológica e temos estabelecida a dimensão da verdade, quando o *operador teórico* enuncia "é verdade que". A linguagem passa de *indeterminada* a *determinada* ou *plenamente determinada* no plano semântico, quando o operador teórico enuncia *"é verdade que"*, ou seja, explicita e enuncia um dado da realidade, sem depender de outros fatores como um "eu que afirmo ser verdade que", ou do operador prático, nem do cotidiano externo. A determinação no plano semântico depende somente da linguagem, na medida em que coincide com o plano ontológico, e está plenamente determinada. A sentença é verdadeira quando exprime uma proposição verdadeira que, por sua vez, está determinada *como um fato primo*, formando com ele uma entidade única. Proposição e fato têm uma relação *ontológica* de referência.

Uma linguagem completamente determinada elucida, explicita, compreende e articula o

mundo, a realidade como tal. O que temos, então, é uma *ontologização* completa do discurso teórico, que rejeita e supera a distinção e separação entre teoria e mundo, entre discurso e realidade, entre sujeito e objeto. A dimensão teórica torna-se parte do mundo, não é uma mera realização do sujeito conhecedor. O conhecimento teórico é a própria explicitação articulada e inteligível da expressabilidade do Ser; a linguagem é o reverso dessa expressabilidade universal da realidade.

O mundo já se nos apresenta, no nível pré-teórico, dotado de estruturalidade, e o universo do discurso aparece como um dado desde a linguagem natural. A Filosofia se ocupa de examinar teoricamente esse imenso dado pré-teórico e pré-estruturado, determinando-o no nível da dimensão da verdade. Na medida em que a Filosofia Sistemático-Estrutural explicita o Ser a partir dos elementos de sua própria estrutura (não se trata de aplicar estruturas estranhas ao Ser), o discurso teórico explicita a identidade entre uma proposição prima enunciada numa sentença prima e um fato primo, dando origem à primeira interconexão da rede de significações que explicita, ao final, o todo inteligível do Ser. A reunião de fatos primos constitui relações complexas num indivíduo, numa realidade concreta que, por sua vez, está interrelacionada numa teia mais complexa, formando um domínio do mundo, que é, à sua vez, formado por vários domínios: o Mundo é a dimensão mais abrangente das interconexões. Um quadro referencial teórico deve ter por finalidade essa explicitação mais abrangente do Ser como tal e em seu todo: a interconexão absolutamente universal, conexão entre todas as interconexões. Sem essa visão geral que garante compreensibilidade, nada é cognoscível, inteligível e tematizável.

Uma sentença expressa a compreensibilidade da realidade, e não é mera constituição interna, subjetiva, mas é conhecimento integrado como parte da realidade. Essa sentença, entretanto, está determinada pelos elementos estruturais do quadro teórico a partir do qual o sujeito a formula; o problema é saber o quão adequado, abrangente e objetivo é o quadro teórico onde a sentença é articulada. Quanto mais o for, mais aspectos da realidade se revelarão, mais profunda será a compreensão do mundo, "pois cada quadro teórico é uma arena ontológica em que o mundo se expõe ou se articula"[5].

5 *Estrutura e Ser*, p. 542.

Todo quadro teórico é composto a partir do primeiro e mais fundamental quadro teórico, o da vida cotidiana, de onde a Filosofia formula um quadro teórico específico entre os muitos possíveis. O *metaquadro* teórico fundamental que antecede todos os outros não responde ao homem, não é produto de sua ação reflexiva: é doação do próprio Ser como constituição de sua própria expressabilidade. Mas todo quadro teórico constituído a partir do *metaquadro* é uma construção humana para lidar com a realidade, e constitui-se como uma perspectiva. Isso coloca a Filosofia Sistemático-Estrutural numa posição relativista, sem a possibilidade de afirmação da verdade absoluta? A verdade absoluta não dependeria de um quadro teórico absoluto?

Um quadro teórico absoluto não pode ser produzido pelo homem pela simples impossibilidade de assumir uma "posição absoluta", divina. Portanto, temos uma pluralidade de quadros teóricos e uma infinidade de outros possíveis. Isso se deve à própria complexidade da realidade, do mundo e da inabarcabilidade do Ser a partir de um ponto de vista absoluto. Um quadro teórico é, então, a expressão articulada da realidade por um ser humano a partir de sua situação, de onde aborda a realidade. Quanto mais particular for a referência de um sujeito ao mundo/realidade, mais restrito, inadequado e menos objetivo será o quadro teórico resultante. Os quadros teóricos, por outro lado, passam de restritos a abrangentes à medida que a atitude teórica e reflexiva do sujeito se aprofunda nos níveis da realidade, estabelecendo relações mais sofisticadas que expressam um maior grau de coerência e inteligibilidade. Cabe lembrar que não é somente o mundo "do sujeito" que está se ampliando: é o próprio mundo se tornando explícito, mostrando suas relações e se complexificando; esse processo é inerente às próprias estruturas da realidade.

O que torna um quadro melhor ou pior, bem ou mal fundamentado, é sua coerência e inteligibilidade internas, a quantidade e objetividade de suas afirmações sobre a realidade, a compreensibilidade que permite a respeito do todo. Como não há sentenças soltas, independentes de algum quadro teórico, a verdade é sempre relativa a um quadro, não podendo ser estabelecida como um critério externo para validação ou refutação de um quadro: o papel da Filosofia, então, é o de formular quadros teóricos com maior coerência e inteligibilidade sobre o maior número possível de aspectos da realidade, testando-os pela comparação entre eles para determinar qual cumpre de modo mais eficiente essa tarefa.

O projeto filosófico de Puntel parte da superação da separação entre sujeito e mundo, próprio da filosofia moderna, que dissocia a linguagem/pensamento da realidade das coisas. Essa cisão cerceou a temática do Ser e da ontologia desde os primórdios cartesianos, cimentando o muro de restrições no projeto kantiano. Rejeitando a linguagem natural que fundamenta a estrutura "*S é P*", que, por sua vez, enseja a metafísica essencialista desde os clássicos, Puntel propõe uma linguagem teórica baseada em sentenças primas que expressam proposições primas que não são estruturas de uma representação interna ao sujeito, mas são "ditas" por um operador teórico objetivo e universal que expressa uma realidade ontológica. Linguagem e ontologia se sobrepõem, porque a linguagem expressa as estruturas imanentes e inteligíveis do próprio Ser.

O Ser não é, para Puntel, algo referente ao fundamento essencial necessário, o *subjectum* que sustenta predicações, mas é o próprio ilimitado universo do discurso plenamente explicitado em sua inteligibilidade total, em seu todo e enquanto tal – e, portanto, não há nada que exista que não possa ser dito, não possa ser teorizado. O conhecimento não é uma produção humana a respeito da experiência do sujeito que intenciona um objeto, mas é a própria explicitação da inteligibilidade do mundo, é parte do mundo, é explicitação do próprio Ser pelas suas próprias estruturas. E, enquanto tal, o conhecimento não é baseado numa sentença autoevidente, num fundamento axiomático de onde se deduz todo o resto: a verdade e o verdadeiro são, de fato, relações de coerência e inteligibilidade da realidade dentro de um quadro teórico determinado. A realidade vai expressando suas camadas à medida que o quadro refina e aprofunda as relações que expressa e compreende, tornando-se mais universal e objetivo (menos particular e restrito).

### ***Deus como "Ser em sua plenitude"***

Uma vez compreendidos os aspectos fundamentais da Filosofia Sistamático-Estrutural de que tratamos até aqui, fica claro que a dimensão do Ser, em seu todo (ou seja, em sua relação abrangente entre si mesmo com todos os entes e toda a realidade) e enquanto tal (e não como uma entidade hipostasiada), não é somente cognoscível pelo espírito humano, mas

conhecê-lo é uma necessidade ou um dever teórico, uma vez que há uma coextensibilidade entre o espírito humano e a dimensão absoluta do Ser. A expressabilidade e inteligibilidade do irrestrito universo do discurso, asseguradas pelas estruturas que articulam sua compreensibilidade, permitem que, por meio do aprofundamento e abrangência das relações e interconexões explicitadas num quadro referencial teórico, de modo objetivo, cada sentença absolutamente determinada com relação a uma realidade ontológica aponte interconexões de abrangência sucessivamente maior, até que se conheça o âmbito interconectivo mais universal e abrangente, a dimensão do Ser.

A pergunta pelo Ser enquanto tal e em seu todo não pode ser abordada como um *quid*, um "o *que* é o Ser", pois não é a totalidade dos entes, muito menos um ente; além de que, se é a dimensão mais abrangente e absoluta, não se pode ir além dele mesmo para buscar categorias para conceituá-lo. Se a semântica e ontologia composicionais e essencialistas não podem ser aceitas, mas devem ser abandonadas em prol de uma abordagem coerentista e contextual, o Ser não pode ser um *X,* uma substância, uma essência ou ideia. Para evitar o retorno a esse erro já demonstrado, é preciso reformular a pergunta, à maneira heideggeriana.

Puntel reformula a questão de modo a adequá-la: *como deve ser compreendido e explicitado o Ser?* Porque o Ser é articulado pelas dimensões estruturais (linguagem, lógica, semântica e ontologia), têm-se que o Ser é inteligível, ou seja, é *explicitação* possibilitada pela inteligibilidade absoluta de si mesmo. A inteligibilidade é possível pela segunda característica do Ser, o fato de que sua acessibilidade é resultado das estruturas fundamentais serem presentes, constitutivas dele mesmo, ou seja, as interconexões são possíveis pela estruturalidade universal coextensiva e coerente entre o Ser e os entes. Na medida em que o Ser é estruturado e inteligível, é expressável, sua terceira característica. A resposta à questão não aponta para uma substancialidade, uma *quididade*, mas uma compreensão que refundamenta a afirmação do Ser como *verdadeiro* (estruturado, inteligível e expressável)*, bom* (enquanto apelo à vontade) *e belo* (ordenado e coerente).

Respondendo à questão pelo Ser dessa maneira, Puntel estabelece sua compreensão como uma totalidade de abrangência universal, absoluta e sem "sombras": pura explicitação,

inteligibilidade e expressabilidade. Não há nada para além do Ser, e nada se compreende fora do Ser. Da mesma maneira que a concepção de verdade para Puntel não é a representação de um axioma ou uma premissa autoevidente, mas uma compreensão total, universal, objetiva e abrangente que surge ao final da explicitação das conexões no interior de um quadro teórico, Deus não é um ente ou um aspecto, uma realidade aquém do Ser, nem algo além do Ser, fora do horizonte de compreensibilidade. Deus é o que surge na plena explicitação do Ser, Ser plenamente explicitado, é *Ser em toda sua plenitude.*

Portanto, tanto a questão sobre Deus (sempre presente tanto na Filosofia como na Teologia, com respeito ao tema geral das questões últimas a que tende inescapavelmente o espírito humano, e à pergunta sobre o que se diz quando dizemos "Deus"), como sua resposta, só podem ser apresentadas dentro de uma concepção compreensiva da realidade que tenha em seu horizonte "o Ser como tal e em seu todo". Uma concepção que cerceie a possibilidade de compreensão do Ser, do mundo, ou da realidade, que negue a possibilidade se sua tematização no conjunto da totalidade de sua compreensibilidade, terminará por impor Deus como "algo dentro do Ser", tornando-o um ente, um particular. Por outro lado, ao considerar Deus para além do Ser, o discurso a seu respeito não terá base, não terá seu significado explicitado e inteligido, ficando sujeito à arbitrariedade e subjetivismo de uma posição particularista e relativa à disposição interna do sujeito; Deus se tornaria um conceito vazio e desconhecido, um ídolo.

Do mesmo modo que o conhecimento não parte de um axioma, um princípio, Deus como um princípio (Motor Imóvel, primeira causa, ente necessário, etc.) estaria aquém da noção de Ser como compreensão do todo, justamente por estar contido num pressuposto inicial e não explicitado, desconectado e, portanto, não inteligível a partir das relações com o restante da realidade. Por outro lado, um Deus para além do Ser também estaria fora do restante da realidade, desconectado dela por uma distância inultrapassável; e todo nosso esforço discursivo em sua direção seria inútil, uma vez que a linguagem não poderia alcançá-lo. É preciso, então, explicitar plenamente o sentido de Ser, para que a compreensão da relação entre Ser e Deus esclareça e dê significado ao que chamamos Deus.

O Ser, diz-nos Puntel, é *bidimensional,* possui uma dimensão absolutamente necessária, e

outra contingente. Dizer que o Ser é absolutamente necessário refere-se à impossibilidade absurda da contingência de tudo: se tudo fosse contingente, o nada absoluto seria possível, uma vez que nada que é existiria necessariamente. O nada é o absolutamente indeterminado, é o não-conceito, impossível de se conceituar uma vez que porque *tudo* está inserido na linguagem, num quadro teórico, e possui *alguma* determinação mínima (pois pode ser pensado). Logo, o nada, a contingência absoluta é impossível: há algo, então, não-contingente, absolutamente necessário. Este algo é o Ser. Por outro lado, existem os entes, que não são absolutamente necessários, pois é concebível que não fossem, que não existissem. De um lado, há o que é por absoluta necessidade; e, de outro, o que é contingentemente.

A coextensividade entre o espírito humano com o Ser nos diz muito sobre o Ser a partir da condição humana. Como entes contingentes espiritualmente constituídos, o espírito humano é dotado de inteligência, vontade e liberdade. Se considerássemos um ente contingente espiritual, pessoal e livre que fosse coextensivo ao Ser que não fosse, em sua dimensão absolutamente necessária, espiritual, pessoal e livre, teríamos uma situação absurda em que o ente contingente absolutamente dependente da dimensão absolutamente necessária do Ser não o seria com respeito a essas características. Como "algo de grau ontológico mais elevado não pode surgir ou ser explicado exclusivamente a partir de algo de grau ontológico inferior" (PGO), temos inequivocamente que a dimensão absolutamente necessária do Ser é, necessariamente, espiritualmente constituída. Tudo isso fica evidenciado pela coextensividade entre o espírito humano e o Ser, na relação entre as dimensões absolutamente necessária e contingente do Ser.

A dimensão absolutamente necessária do Ser, sendo absolutamente espiritual é absolutamente pessoal e livre, escolheu com liberdade absoluta *pôr no Ser* a dimensão contingente, ou o não-ser, os entes que poderiam não ser, que não são causa de si, nem existem independentemente (antes, são absolutamente dependentes do absolutamente necessário pessoal e livre). A dimensão contingente do Ser chegou a ser por decisão livre do Ser enquanto absolutamente necessário, por ação uma absolutamente livre. Logo, a dimensão contingente é criada, e a dimensão absolutamente necessária é absolutamente criadora.

A definição da dimensão absolutamente necessária do Ser como absolutamente espiritual, pessoal e livre é concordante com aquilo que se denomina pela palavra "Deus". Todavia, Puntel problematiza a questão da relação entre Deus e o mundo criado, a dimensão contingente, qualificando a natureza da transcendência de Deus. A transcendência não pode ser de caráter absoluta, pois recusou-se de saída que a dimensão absolutamente necessária do Ser seja exterior, radicalmente distinta da dimensão contingente. A transcendência refere-se à relação entre os dois aspectos da bidimensionalidade, entre o absolutamente necessário e o contingente criado, contido no Ser. Se o Ser é bidimensional, as duas dimensões estão contidas nele; então, Deus é tanto o Ser absolutamente necessário como o contingente. Por isso Puntel caracteriza a transcendência da dimensão absolutamente necessária *enquanto autoimanência*, na mesma proporção em que a dimensão contingente está também contida em Deus. Daí Deus ser "Ser em toda sua plenitude".

***Considerações sobre a origem da discordância entre Puntel e Lévinas***

Diante disso, não há outra maneira de caracterizar os pensamentos de Puntel e Lévinas senão como absolutamente opostos e hostis. O conceito de Deus como o Ser completamente explicitado em seu todo e como tal, como as duas dimensões do Ser, a absolutamente necessária que contém em si a dimensão contingente (dos entes), autoimanente e transcendente apenas relativamente à diferença enquanto criador dos entes contingentes, resume tudo aquilo que Lévinas combateu e rejeitou em seu itinerário filosófico, de início ao fim.

Puntel, por sua vez, considera E. Lévinas (e J-L. Marion) como expoente de uma visão de Deus e de Ser radicalmente contrárias à que defende, elencando-o como um pensador pós-moderno filosófica e teologicamente; primeiro porque qualquer pensamento que não tenha uma noção de totalidade, a saber, de uma visão abrangente e absoluta do Ser, ao perguntar-se sobre Deus, reserva-lhe um lugar aquém ou além da própria teoria, tornado-o uma *supercoisa*, um elemento curioso e excêntrico, designado de forma imprecisa que, ao final, não se refere a nada. Segundo, porque a concepção de Deus resultante de "Outro

absolutamente distante", para além do Ser (no caso de Lévinas), não passa de uma função da subjetividade humana, um ídolo, um Deus que não é realmente divino.

Nos parágrafos seguintes trataremos da crítica de Puntel a Lévinas, feita a partir da concepção de Deus segundo a Filosofia Sistemático-Estrutural. A estrutura da análise segue os pontos de constituição da abordagem sistemática de Puntel: o estado de clareza e coerência do construto teórico, seus termos, relações e abrangência (ou seja, as formas mesmas da estrutura do ato de conhecer); a compreensão do conhecido, do universo do discurso (o Ser); e, finalmente, como Deus se apresenta a partir daí. Trata-se, então, de uma aplicação necessária do princípio de comparabilidade entre quadros referenciais teóricos para estabelecer em qual deles a realidade se explicita mais profundamente em suas relações e interconexões de significado.

A presença majoritária de *Totalité et Infini* nas citações feitas por Puntel (que criticamos na introdução) justifica-se tendo-se em vista que nessa obra concentra-se e culmina o itinerário de Lévinas em sua questão contra a ontologia e as filosofias do Ser, bem como se inicia mais claramente a busca por um significado de Deus para além do Ser, ou não contaminado pelo Ser. Essa escolha, entretanto, sacrifica, em certa medida, a compreensão do método fenomenológico tal como dele se utiliza Lévinas, assim como não permite esclarecer os motivos que pedem pela anterioridade da ética como filosofia primeira. Feitos esses esclarecimentos, cabe também antecipar que escolhemos não antepor citação contra citação dos dois autores, mas ensaiar a exposição de nossa compreensão de ambos exatamente por não sabermos o entendimento de Puntel sobre o restante da obra de Lévinas, nem a exata forma que tomaria a tréplica de Lévinas às réplicas de Puntel: trata-se de um debate imaginado. E como esse cenário depende de nosso entendimento de ambos, e está encerrado nesses limites, preferimos assumir essa condição através dessa forma ensaística de exposição.

Lévinas denuncia que a história da Filosofia, em sua inteireza, é uma filosofia do Ser, que determinou a destruição da transcendência ao imputar à questão de Deus uma inteligibilidade ontológica, própria do Ser. Deus não é ontologicamente compreensível, nem abordável pelas categorias referentes ao Ser – entretanto, isso não exclui sua significância.

Se Deus não pode ser inteligido ontologicamente, diz Puntel, não pode ser conhecido, não é tematizável teoricamente, não é abordável pelo pensamento. Puntel acusa Lévinas de expressar um discurso vazio, que pretende manter a significância de Deus negando, recusando, a inteligibilidade ontológica como insuficiente. Se é insuficiente, é porque Deus está para além da ontologia, além do Ser: se não há nada além do Ser, que é o todo compreensivo, o nome "Deus" refere-se a nada, é um ídolo.

A discordância marcante mais fundamental entre os dois filósofos, parece-nos, é a noção de transcendência. Como visto acima, Puntel relativiza a transcendência do Ser na relação entre suas duas dimensões constitutivas, que jamais se encontram em separação, uma vez que a dimensão contingente encontra-se incluída, contida, pela sua absoluta dependência, na dimensão absolutamente necessária. Deus, enquanto identificado com a dimensão absolutamente necessária, é transcendente na mesma proporção de sua autoimanência na dimensão contingente e criada dos entes.

Para Lévinas, Deus é uma palavra que surge no rompimento da imanência. Diante da totalidade constituída pela linguagem teórica, ontológica, "Deus" é um "estalo", um "estampido", uma suspensão, interrupção, desarranjamento ou desordem perturbadora, um *hápax*. Constitui-se como "delírio" para a totalidade abarcante do filosofar a partir das categorias do Ser. Deus nunca poderia ser identificado com o Ser, porque o Ser, como Puntel assinala, é o Mesmo: é dimensão absolutamente necessária e é a dimensão contingente, reunidas pela dependência imanente; não admite diferenças que não possam ser integradas em si. Além de que, a ilimitação na designação "*ilimitado universo do discurso*" refere-se à absoluta determinação de tudo dentro do Ser, tornando qualquer ideia de infinitude para além da totalidade do Ser impossível de ser concebida. Ao contrário, em Lévinas, Deus é o presente incontido, como a ideia cartesiana de Infinito que, mesmo pensada não pode ser abarcada, escapando ao sujeito ou, no caso sistemático-estrutural, ao domínio teórico.

O conhecimento sobre Deus a partir de um "quadro de uma concepção do Ser enquanto tal e em seu todo", como "aquilo que surge ao final, na completa explicitação do Ser plenamente desdobrado em seu sentido", seria, para Lévinas, a culminância de um projeto egológico, da primazia do conhecimento e todas as suas consequências enquanto autarquia e liberdade, na

destruição da subjetividade humana, de todo humanismo. A dimensão teórica em seu caráter objetivo tem as exatas características da indiferença do sujeito em sua "mônada", realização da tentação da liberdade e do poder, subordinando ao Ser todas as relações dos entes, dissolvendo a distância da constituição do Outro na contenção absorvente do Mesmo.

Mas Lévinas não é um inimigo desrespeitoso da ontologia e das filosofias do Ser, muito menos um pós-moderno niilista e irracionalista, ou um cético. Sua demanda não é a destruição pura e simples da ontologia e a recusa da razão; antes, pretende encontrar seu "justo lugar". Sua preocupação refere-se aos desdobramentos e consequências da primazia concedida ao Ser e à ontologia, que, sendo primazes, não respondem, não reportam a nenhuma outra instância. Munido da consciência da história da Filosofia de que "não há passagem garantida entre razão pura e razão prática", Lévinas procura pela descrição fenomenológica dos níveis profundos da experiência, dos domínios pré-teóricos e pré-cognitivos, afetivos, sensitivos, relacionais, como instâncias anteriores que permitem a emergência do espírito humano, do significado da subjetividade humana que orienta sua vocação no mundo, a ordem da justiça.

A justiça refere-se à reorientação do Mesmo (eu) em suas ações de modo a preparar um lugar para o Outro – não porque isso seja racional, evidente, parte da autolegislação; mas porque o encontro com o rosto do Outro enuncia o mandamento de "cuida para que eu viva". A vida de um outro, de um ente que pode perecer, é uma diferença que não deve ser perdida na tirania da injustiça, nem pode ser recuperada na eternidade sincrônica do Ser. A morte, a possibilidade de não-ser, desperta o sujeito de seu sono, de sua sonolência imersa na "gesta impessoal do Ser", rompendo pela primeira vez com a totalidade e perenidade impessoal do existir (*Il y a*). A morte, que aparece como evento não intencionado, como mistério, traz tanto o terror da própria morte quanto a revelação da culpa pelo assassinato, a injustiça para com o próximo enquanto a solidão entorpecida no *em-si* (*soi-même*) impedia a audição ética do rosto do outro. O mistério da morte encontra um correlato, a carícia: outro evento externo, imprevisto, não intencionado e "pura vontade de ligar-se" sem absorção. A carícia é a revelação da possibilidade da aliança, da fraternidade, da amizade ainda sem conteúdo, sem uma finalidade, o início do tempo da relação. É o absurdo da distância desejosa de proximidade, do desejo que não pode ser comparado à necessidade, muito

menos experimentar saciedade pela absorção, típico da relação do apetite (fome) e alimento, do conhecimento e o poder. A "passividade absoluta" do sujeito fica caracterizada diante desses eventos completamente externos, culminando na paternidade, no aparecimento do filho, de um outro que não é si-mesmo, ou de um si-mesmo que não sou eu mesmo.

A relação, a socialidade, está no princípio do espírito humano, e é ela que nos torna coextensivos a Deus. Sua distância não é compreensível senão pela experiência da distância e aproximação do rosto de outro homem – Deus é o Nome Próprio inabarcável pela generalidade do Ser. É absoluta transcendência, em oposição à formulação de Puntel. Mas a absoluta transcendência de Deus suscita o "desejo metafísico" presente no espírito humano, desejo tendente ao *além*, ao *alhures*, ao *outro,* ao mesmo tempo que, como distância absoluta, proporciona o espaço, o lugar para o encontro *trans-ascendente*, para lá do Ser. A negação da imanência de Deus, mas a afirmação radical de sua transcendência não significa, portanto, a desistência de seu sentido – antes, situa o sentido na relação, na ética. A linguagem não é uma estrutura imanente, é posterior, é o que se segue ao enunciado vocativo desde a exterioridade, respondido com um *"eis-me aqui"*; e não se refere ainda a uma realidade ontológica: é um "dizer anterior a qualquer dito", é o *Verbo* anterior a todo Ser.

Acreditamos que, por ora, essa breve descrição do desacordo entre os filósofos em questão seja suficiente para clarificar, dar alguma noção ou colocar em perspectiva a crítica de Puntel a Lévinas. Passaremos, adiante, a ela.

### ***A crítica de Puntel a Lévinas, e algumas considerações***

A crítica de Puntel está separada em dois "blocos": o primeiro refere-se à "armadura teórica" de Lévinas, suas assunções fundamentais quanto à noção de teoria e conhecimento, de metafísica e de Ser; o segundo, em vista do primeiro e derivado dele, trata do conceito de transcendência de Deus. Merece destaque a objetividade e franqueza na caracterização desses aspectos da filosofia de Lévinas por Puntel: "malconduzida", "incoerente", "errônea fatal", "equivocada", "mal interpretada" e, por fim, quanto ao todo do pensamento, "subjetividade extrovertida". Não que cause espanto: trata-se de um pensador que Puntel

considera em radical oposição, constando entre aqueles que "são adversários do esclarecimento da questão de Deus". Logo, é natural que Puntel tenha que seguir com eles o debate, e superá-los. Dado o apelo atual do pensamento de Lévinas, sua presença como debatedor privilegiado dá testemunho de sua importância e influência.

A Filosofia Sistemático-Estrutural parte de uma formulação muito específica de teoria, como uma das possíveis atitudes humanas diante do (e no) Mundo, e duas características a distinguem da tradição filosófica: primeiro, um enunciado teórico não depende de um "eu penso que" ou "eu afirmo que", que distingue um sujeito conhecedor e um objeto conhecido situando a relação de conhecimento numa instância interna ao sujeito; antes é um enunciado declarativo e veritativo *objetivo* que diz algo sobre uma realidade ontológica, é um "é verdade que" que se explicita por um operador teórico. O operador teórico não é um sujeito empírico, nem cartesiano, nem transcendental; é uma atitude diante do mundo que o ser humano pode assumir, mas é, em última instância, explicitação inteligível do Ser sobre si mesmo. Consequentemente, o conhecimento não é um produto humano, não é absorção da realidade em algum de seus aspectos destacados desde fora e reconstituído internamente – conhecimento é parte do Mundo, porque o Mundo é estruturado de forma a ser inteligível e expressável: o conhecimento é a explicitação do Ser em si mesmo, como parte do que lhe é próprio. Fato e verdade correspondem à mesma realidade ontológica, por que o Ser é em si mesmo estruturado.

Puntel destaca uma incoerência entre "conhecimento" (*connaissance*) e "teoria" em Lévinas que considera crítica para os desenvolvimentos posteriores de outros conceitos e noções. Citando duas passagens de *Totalité et Infini,* Puntel encontra duas concepções diferentes para esses termos[6] no pensamento levinasiano. Na primeira, o estatuto do conhecimento é fundamentalmente marcado pela fenomenologia: uma relação com o Ser que deixa o ente conhecido se manifestar; o fenômeno em que o ser do ente se mostra na especificidade de sua alteridade é acolhido sem preconceitos, sem "carimbos" por parte do cognoscente durante o ato de conhecer, e que é condizente com a noção de "desejo" metafísico tendente ao "para lá", ao "outro". Na segunda concepção, porém, Lévinas considera a teoria como dogmatismo, uma relação de conhecimento que assimila e engloba a alteridade do conhecido

6 *Ser e Deus*, p. 265.

no sujeito, que não "sai de si", não acolhe a alteridade da verdade do fenômeno, cessando o conhecimento como relação, como socialidade. O conhecimento nesse sentido não coincide com a relação que marca a primeira acepção.

Em *Le temps et l'autre*[7] Lévinas discorre eloquentemente sobre a fenomenologia do *conhecer* que, provavelmente é inspirada no vocabulário bíblico hebraico. Saber, provar e conhecer estão relacionados com o ato cotidiano do experimentar o *sabor*, de provar um bocado, de conhecer como se alimentar, se apropriar, tomar, devorar, consumir. Nesse sentido, conhecer está implicado entre as atividades *econômicas* em que o ente está mergulhado, fazendo parte de seu perene cuidado com sua manutenção. O conhecer é parte das relações funcionais da vida interior que Lévinas designa de "totalidade", que absorve a individualidade e impede a percepção de qualquer alteridade. Conhecimento e teoria podem ser relacionados tanto no interior da totalidade como da socialidade (relação).

Puntel lança sutilmente uma dúvida sobre a afirmação de Lévinas que alguns filósofos tenham considerado relação (socialidade) e conhecimento como iguais[8]. Por parte da tradição idealista, para Lévinas, toda a nossa relação com o mundo é mediada por uma estrutura de conhecimento do segundo tipo, ou seja, a realidade é sempre transformada em um *objeto para o sujeito*. Um objeto constituído no pensamento do sujeito já não é alteridade, mas algo absolutamente absorvido – e isto, como vimos, não é mais relação. No primeiro sentido, contudo, poderíamos citar a tradição fenomenológica, sobretudo Husserl e o primeiro Heidegger, em que conhecimento verdadeiro *é relação*, é *receptividade* da manifestação dos entes em sua alteridade mantida enquanto tal.

Toda a tradição com a qual Lévinas discute e rejeita realizou aquela espécie de conhecimento que compreende como absorção (*com-prendre*). Nesse sentido, a teoria e a compreensão nos afastam da realidade, das coisas mesmas, do mundo enquanto exterioridade, do *outro*. A *alteridade* é perdida na apreensão, é o resto que não pode ser integrado na solidão intelectiva do sujeito. A ontologia derivada daí, a compreensão do *lógos* do *ôntos*, pede aquela necessidade, invariabilidade, constância, perenidade, eternidade e imutabilidade da substância que torna uma pluralidade de entes inteligível quando reunida e

7 LÉVINAS, E. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 1983 (1948).
8 *Ser e Deus*, p. 265.

totalizada num *mesmo*. Essa essência, ideia, forma, fenômeno (kantiano), pensamento, objeto está isenta de transcendência, de alteridade, de diferença. Nesse sentido de conhecimento, o outro, não estão em questão – Puntel está certo: e o *outro* não é da ordem do (desse) conhecimento. Mas isso não anula a primeira acepção de conhecimento/teoria defendida por Lévinas.

O conhecimento que restitui a alteridade do ente, como outro, é aquela que coincide com a socialidade (relação), e o domínio dessa relação é a ética. Para retomar a transcendência, então, é preciso reestabelecer a ética como filosofia primeira. Mas não se trata da ética no sentido clássico, como deontologia, como virtude, como utilitarismo. Ética designa o desdobramento do domínio precognitivo da sensibilidade e afetividade humanas como meios de relação com a realidade: como não há uma interligação natural entre a razão prática e a razão pura sem que se abra mão da lógica totalizante dos sistemas ontológicos, a ética é a garantia de reinserção das coisas em sua particularidade no domínio do conhecimento, finalmente constituído como relação. Porque a ética lida com a particularidade humana fundamental, o rosto do outro, faz pensar a partir da particularidade não redutível. A relação ética, situada justamente nesse nível fundamental precognitivo, garante a abertura e reconhecimento pelo outro e do outro, e faz pensar a partir daí.

Puntel considera que Lévinas erra gravemente em seu julgamento sobre o conhecimento na tradição, por conta dessa abertura que insere no conhecer sem síntese. Primeiro porque, segundo Puntel, a tradição filosófica *sempre* assumiu a verdade como uma relação de correspondência entre o intelecto e algo no mundo, tal como formulado por Santo Tomás: "a correspondência do ente ao intelecto é expressa pela palavra 'verdadeiro'. Pois todo conhecimento realiza-se pela assimilação do cognoscente à coisa conhecida"[9]. Logo, segue Puntel, nunca houve uma adaptação/assimilação do outro ao sujeito; mas, em seguida diz: "ocorre exatamente o contrário: o cognoscente se adapta à ou *assimila* a coisa conhecida".

Nesse ponto parece haver algo de grave na objeção de Puntel. Que a relação de conhecimento sempre se dá a respeito de outra coisa que não o sujeito, Lévinas não nega. Que nossa estrutura sensorial seja sensibilizada por um *algo*, por um *númen*, mesmo Kant

---

9 Idem, p. 266.

admite; que a inteligência se pergunte pelo sentido de ser a partir da percepção de uma pluralidade de entes, buscando a unidade da substância necessária, isso mesmo está nos clássicos gregos. A questão para Lévinas são as condições que a tradição formulou para o conhecimento desse outro algo com que o conhecimento se depara: na filosofia antiga, o fenômeno deve ser transcendido para que o intelecto enxergue a forma, a ideia, imutável até o nível da unidade fundamental do Ser (o Uno, o Mesmo),conhecido porque dele faz parte o próprio intelecto (não há, para Lévinas, aí, nenhuma transcendência, mas pura imanência totalizante que exclui do conhecimento a particularidade e a relação).

Nos modernos, por sua vez, não nos parece valer a citação tomista de Puntel: o *outro* para ser conhecido deve ser tornado objeto constituído pelo sujeito, no sujeito (no pensamento): exatamente o tipo de conhecimento a que Lévinas se opõe a que seja dada primordialidade, primazia. E a oposição levinasiana não é contra a utilidade ou validez desse tipo de conhecimento, mas a consciência de que a dimensão teórica que não implique em *responsabilidade ética* não é realização da vocação do espírito humano. Sobre este aspecto, segue a segunda crítica de Puntel quanto ao conceito levinasiano de teoria.

Puntel se pergunta onde exatamente se situa a perda, o desaparecimento do outro denunciado por Lévinas, uma vez que o outro é sempre conhecido *como outro, tal como é*. Para Lévinas, a alteridade e exterioridade do mundo que garante a socialidade desaparece no exato momento em que se estabelece um sujeito teórico, antes e dissociado da pessoa ética. O outro intencionado pelo sujeito teórico deve ser, precisa ser, apreendido e tornado como *meu*, em um *"para mim";* não por acaso o autor aproxime sempre em seus textos o conhecimento nesse sentido com o comer: a apropriação do alimento, para sanar a falta, a necessidade, a fome, envole absorvê-lo, ingeri-lo, processá-lo e fazê-lo desaparecer tornando-o parte de si. Por isso a frase impactante de Lévinas: eu sou sempre culpado de ocupar o lugar do outro. Isso implica que num conhecimento sem responsabilidade, na ontologia sem ética como desaparição, solidão.

Puntel parece não perceber ou, se percebe, desconsidera, a natureza do incômodo de Lévinas com a falta de um elemento ético, prático, no domínio do conhecer, do teórico.

> "Conhecimento não é agir prático, não é reconhecimento (prático) do outro, não é atitude de respeito (prático) pelo outro, não é amor real pelo outro nem coisa similar. Conhecimento também *não é a negação* dessas formas práticas de conexão com o outro. Conhecimento é justamente aquilo que ele (*sic*) realiza quando se posiciona no *plano teórico. E nesse plano teórico*, o outro ou a outra coisa é *conhecido/a, articulado/a* justamente como o outro ou a outra coisa. Afirmar que a "socialidade não possui a mesma estrutura que o conhecimento" equivale a articular uma obviedade. Porém, justamente o fato de Lévinas não encarar essa afirmação como uma obviedade é expressão do seu *quid pro quo*" (idem, p. 266).

Para Lévinas, aquilo que não é reconhecimento, respeito, responsabilidade e amor pelo outro, que não é profundamente infundido nisso, não é *humano*. A ação, em qualquer plano, teórico, prático ou estético, quando não orientada pelo mandamento que ressoa na aparição do rosto de outro ("não me mate, cuide para que eu viva"), terminará como violência, como barbárie. Por isso Lévinas diz, e suas palavras fazem vibrar a fumaça e fuligem saídos dos fornos crematório de Auschwitz e que recobrem o século: "a civilização que aceita o ser, com o desespero trágico e a justificação dos crimes que contém, não merece outro título senão o de barbárie"[10].

Conhecimento nesse sentido é *exatamente* "a negação das formas práticas de conexão com o outro", ou melhor, é a contaminação do plano prático pela *indiferença* que Puntel descreve e reporta à disposição teórica. Fora da relação ética e da justiça, constituída como plano fundamental, *nada é conhecido* como outro no sentido levinasiano, mas no sentido que aponta Puntel: o outro alienado pela indiferença, pelo desinteresse prático da teoria. Não se trata de um *quid pro quo*, mas da profunda interligação que Lévinas explicita entre o ético, a relação (socialidade) e a constituição humana. O sujeito cognoscente *ainda* não é humano na medida em que ainda não é *pessoa*, que não experimentou a responsabilidade. Nesse ponto, a descrição da indiferença entre o conhecimento e a ética por parte de Puntel, depois do século XX, é imperdoável.

A evasão de Puntel quanto às consequências de uma teoria indiferente ao plano prático está baseada na condição do conhecimento ao conceito de verdade como "é o caso que...": "conforme a verdade, é o caso que...", onde não há sujeito; logo, não há assimilação. Essa

10 Levinas, E. On Escape. Stanford: Stanford University Press, 2003. P. 73.

descrição do conhecimento da verdade é angelical, diria Lévinas. É o mesmo que dizer "é o caso de *existe*" - e, não por acaso, Lévinas insista na condição impessoal do "*il y a*". O conhecimento nesse contexto é a absoluta assimilação: não se trata mais de uma relação, mas de um todo formado de conexões internas que não implicam, nem suportam, a diferença; é pura imanência.

Por fim, quanto ao conhecimento e teoria, Puntel enreda a compreensão levinasiana desses aspectos, comprometendo seu argumento ao encontrar uma contradição performativa: se conhecimento é imanência, absorção, englobamento, violência, etc., e se Lévinas pretende que seu discurso seja filosófico, ou realiza ele também conhecimento da mesma maneira como a forma que descreve e pretende rejeitar, ou realiza um conhecimento/teoria que não coincide com o que descreveu. O raciocínio não é assim tão bom. Primeiro porque Lévinas não pretende que o conhecimento deixe de tratar da realidade naquilo que ela é, e os entes naquilo que são; ao contrário, busca uma forma que tanto deixe que as coisas apareçam, como explicite a condição humana no conhecer – ambos de modo fenomenológico. Segundo, Lévinas caracteriza dois modos de conhecimento, coincidente e não coincidente com a socialidade; quando Puntel leva em consideração *somente* o significado não coincidente[11], força a contradição. E Lévinas está interessado, justamente, no conhecimento que responda ao "desejo metafísico" que orienta à alteridade, e deixe que os entes se manifestem naquilo que são.

O conhecimento no sentido defendido por Lévinas responde ao apelo metafísico e não à identidade ontológica. Enquanto a ontologia figura como filosofia dos entes e do Ser com relação ao Ser, a metafísica projeta-se para além da imanência ontológica, rumo ao *além do Ser*, de modo que não faz sentido falar em *metafísica do Ser*. Mas a distinção não é terminológica, somente, mas hierárquica. A metafísica é marcada pelo desejo pelo outro, pela alteridade, pela exterioridade, numa relação ética tão fundamental que ascende à condição de filosofia primeira. É ruptura com a totalidade, é *trans-ascendência*. Puntel aponta a dimensão primordial do ético em Lévinas (que não se reduz ao conhecimento teórico não-social), mas pretende ter encontrado aí outra contradição, de que o ético, uma vez articulado por Lévinas, é também teórico, e como tal, o metafísico (o eu interpelado pelo

11 Idem, p. 265.

outro) não pode estar completamente separado do outro.

Ora, novamente não parece ser esse o caso: o outro é separado radicalmente do eu (do Mesmo) como um fenômeno absolutamente irredutível à condição de objeto, que não pode ser intencionado, não pode ter a sua existência, sua realidade, *ob-jectada* por um *sub-jecto*, sem deixar de ser *outro*. Isso não quer dizer que a *separação* no plano da relação seja um abismo intransponível; mas a própria condição da relação, do desejo de proximidade sem síntese. Aliás, se o outro fosse distante no sentido absolutamente oposto à da absorção, também não seria outro, porque ignorado, completa ausência. O outro que "não é derivado de mim, das minhas ideias nem de minha posse", separado nesse sentido, está em relação a mim; e a relação pode, sim, ser tematizada – ela mesma provoca o outro nível de conhecimento (como socialidade) ao "questionar minha espontaneidade, como ética".

Puntel insiste num tratamento "ou/ou" para a relação entre conhecimento e ética em Lévinas que induz a contradição, novamente, agora no plano da caracterização da metafísica e o tipo de conhecimento que ocasiona. Entretanto, como temos insistido, o ético não é redutível ao conhecimento do tipo não coincidente com a socialidade, mas é a base, a condição para o conhecimento metafísico que implica na socialidade. A dimensão ética torna-se filosofia primeira por constituir o domínio humano como orientação à justiça, e justiça como a responsabilidade com o outro, orientando todas as ações do sujeito que foi conduzido à condição de pessoa.

Um outro ponto fundamental na discordância entre Puntel e Lévinas, como já citado, reside na concepção de Ser. Para Lévinas, Ser é fundamentalmente isolamento, solidão. A hipóstase do Ser num existente continua marcada pela impessoalidade do verbo existir (*il y a*); e tudo o que está excluído da constituição pessoal está excluído do diálogo principiado pela aparição do rosto do outro. Está fora da linguagem, e não pode ser comunicado. Como para Puntel a dimensão da linguagem, da semântica, coincide com a ontologia, essa afirmação é anátema; pois o que se comunica, aquilo de que a linguagem se ocupa é, justamente, o Ser. A formação da comunidade de homens, para Puntel, é possível exatamente porque compartilhamos as nossas existências, nosso ser no "*puro-estar-presente*". O fundamento da linguagem, da comunicação e do conhecimento, para Puntel, é o Ser e sua comunicabilidade,

expressividade e inteligibilidade radicais; para Lévinas, o fundamento de tudo isso é a sociabilidade que reside além do ontológico, no desejo metafísico em direção ao outro. Nada mais distante do compartilhar no sentido social, para Lévinas, do que o "estar presente". Ela é "compartilhada" na medida em que todo ser humano se ocupa do e no universo do trabalho, da mundanidade totalizada; mas é um modo de ser que não revela a interioridade, muito menos transcende a imanência. Além disso, o "*puro-estar-presente*", o *presente* do sujeito é a condição sincrônica (própria do Ser), anterior ao tempo diacrônico do outro, o tempo da relação. Nesse aspecto, a distância entre os dois não poderia ser maior.

A inteligibilidade e expressabilidade do Ser enquanto tal e em seu todo, segundo Puntel, garantem as condições de verdade como coincidência entre o enunciado e a realidade. E isso é uma formulação absolutamente genial e admirável quanto à preocupação com a retomada do pensamento referente ao Mundo. Para Lévinas, entretanto, há uma ressonância mais profunda que indica um além da totalidade do conhecimento expressa na dimensão ética, que a constituição pessoal da subjetividade (espírito) humano se estabelece aí, e nunca na dimensão teórica (que deve estar incluída no ético).

A dimensão do conhecer ontológico (sem socialidade) para Lévinas, continua sendo um atributo humano, mas é um mero "ver", marcada pela relação com o Ser como *theo-ría*, um enxergar que independe de qualquer diferença. No que diz respeito à comunidade dos homens, é um "estar ao lado", um "eu vejo como você ou outro também vê", ainda não é um outro diante de mim que me interpela, não é um questionamento intencionado nas duas direções, e não pode ser caracterizado como diálogo, como relação (socialidade). No sentido que Puntel atribui ao compartilhamento da verdade, do conhecido, do Ser, da existência e dos existentes, o que Lévinas designaria de compartilhamento não está presente. Não existe aí a audição, mas uma mesma experiência *óptica*. A óptica é solitária, seja para o sujeito (da relação sujeito-objeto que Puntel rejeita), seja no reconhecimento do coincidir entre a proposição prima enunciada na sentença prima com o fato primo, entre o dito e a realidade. Que todos os homens possam compartilhar essa característica não é, de modo algum, uma realidade de comunicação da unicidade (singularidade) da alteridade. O compartilhamento só acontece na percepção e relação entre diferenças, de algo para além do mesmo. O Ser diz respeito ao mesmo, e o mesmo não exige interpelação; portanto, não possui o caráter

vocativo.

A imanência que o conceito de Ser implica no pensamento de Puntel contém a medida da necessidade da metafísica, em Lévinas, como algo "para lá" do discurso (*lógos*) interno à dimensão do Ser (ontologia). E, levando em consideração o princípio dos graus ontológicos usado por Puntel para inferir o caráter espiritual, pessoal e livre da dimensão absolutamente necessária do Ser, e aplicando-o à descrição levinasiana da motivação metafísica presente no espírito humano, bem como sua característica de unicidade, de eleição e singularidade, o "rosto", é preciso considerar que Deus seja o Outro por excelência: absolutamente transcendente, absoluta alteridade e, por isso mesmo, absolutamente encontrável. Porque, ontologicamente, Deus e homem compartilham a categoria da pessoalidade, uma categoria ontológica "*trans-ontológica*", metafísica[12].

Mas Deus como transcendência, para Puntel, é uma impossibilidade, sob a pena de haver algo para além do Ser, para além do ilimitado universo do discurso, para além do alcance do operador teórico. Fora do âmbito objetivo e abrangente da teoria, Deus, se tematizado ou abordado, seria transformado em discurso subjetivo, particular (em oposição a teórico e objetivo) A concepção equivocada de transcendência e de Deus de Lévinas, então, seria uma forma específica de filosofia da subjetividade

A questão refere-se à proposição de Lévinas sobre a necessidade de "um Deus não infectado pelo Ser", mais fundamental que a "retirada do Ser do esquecimento". Entretanto, diz Puntel, a separação total entre o mesmo e o outro (e o absolutamente Outro, Deus) que não podem ser reunidos num sistema, numa totalidade, significa que ambos não podem ser englobados no espaço infinito do discurso. Mas Lévinas, continua Puntel, enquanto filósofo metafísico, tematiza a relação entre o mesmo e o outro – logo, pressupõe e diz sobre um espaço englobante que anteriormente pretendeu recusar e rejeitar; pois "abrangente não é o conhecimento, mas o que o conhecimento conhece". Para Lévinas, a relação entre outro e mesmo se dá no âmbito da separação, visto que a unidade da totalidade de um sistema destrói o caráter de alteridade; Puntel afirma, porém, que "não há separação sem que haja

12 Reconhecemos que nosso argumento é fraco. E sua fraqueza é atribuir a unidade, por analogia, de caráter ontológico a Deus, que está fora desse domínio, e ao espírito humano, naquilo que, nele, escapa á ontologia. A intenção, contudo, é destacar a similaridade entre Deus e homem quanto à pessoalidade constituída pela unicidade, a singularidade que constitui a diferença em seu nível mais sofisticado.

uma dimensão que una os dois separados", espaço que é constituído pela dimensão primordial aberta do Ser que permite a auto-expressabilidade e autorrealização dos entes.

Deus não poderia ser um Outro situado para além de algum limite, pois seria, então, um Outro finito; ao contrário, para Puntel, Deus é alteridade que abrange a tudo. A transcendência de Deus se dá na proporção com que nele tudo está imanente. A transcendência total e absoluta de Deus está atrelada ao englobamento total e absoluto de toda a realidade do Ser em si, de modo que Ele não seja e não possa ser outra coisa além do Ser. O totalmente Outro de Lévinas, para Puntel, por sua separação radical, termina por ser um ser finito ao renunciar ao encerramento de tudo em si, ao *panenteísmo*.

Contudo, cabe perguntar, diante da compreensão de Puntel sobre o problema da totalidade e transcendência de Deus, se a realidade totalmente outra de Deus, de fato, o limita numa realidade finita, circunscrita por conta da exterioridade. A dimensão da imanência é percebida por Lévinas como a instância do saber, do conhecimento, da apreensão e aborção que o sujeito realiza. Essa atividade e posicionamento do sujeito em relação ao mundo e aos entes com que se relaciona é solitária, porque integra em si todas essas coisas que conhece, que toma como objeto para si. Nesse plano, o sujeito é mônada; totaliza para compreender – e essa totalização por um sujeito finito só pode ser finita. Entretanto, o mundo, os outros entes, o rosto do outro, contém em si aspectos irredutíveis que escapam à totalidade. Há uma infinitude para além da imanência capturável. Isso não quer dizer, porém, que se trate de um infinito irracional, ininteligível, não tematizável, silencioso. O que abre o sujeito fechado, que fissura a mônada do teórico, é a alteridade transcendente que convida à relação, à socialidade. A transcendência de Deus torna-se "cognoscível" na medida em que se conforma numa face.

A face do outro (do próximo ou de Deus) é um evento fugidio. Depois que desaparece, torna-se memória, lembrança, uma "coisa" que permanece em mim, e que pode ser tematizada como objeto. Mas já não é a face, já não é o encontro, já não é transcendente, apesar de guardar as "marcas", o "traço", o "lastro" dessas características. Todavia, deixa um enunciado, um mandamento ético que clama pelo exercício da justiça que interpela o mesmo (eu) a agir e pensar diante dessa máxima. O mandamento, então, contamina a imanência por

um princípio transcendente e dirige a vocação messiânica de todo homem. O encontro, portanto, não pode ser englobado no sistema, na totalidade, de modo a fundá-lo novamente: não pode ser provocado na solidão do sujeito, e despertá-lo de seu sono imanente. A totalidade é fruto da finitude do sujeito ateu, que descrê ou não se percebe de sua solidão; a transcendência é o arrancamento para fora, o despertamento para a realidade da socialidade, para a "verdadeira vida". Totalidade e sistema são dimensões discursivas próprias do sujeito, e como tal serão sempre finitas. A transcendência como desejo metafísico em relação à alteridade almeja esse "alhures", esse outro espaço que não implica em "englobar", mas em "encontro". A finitude de Deus que Puntel deriva do pensamento de Lévinas é uma ilusão da totalidade, do sujeito que ainda acredita apoderar-se do princípio, autárquico garantido em seu poder pela posse do conhecimento de seu princípio. A infinitude de Deus surge, de início, na fragilização do sujeito pela morte, pela carícia, pela paternidade, pelo filho; pela percepção da realidade *an-árquica* de sua condição, e pela troca ética da liberdade autárquica pela justiça responsável.

O ponto seguinte da crítica de Puntel a Lévinas parece-nos o mais sério. Ao rejeitar a tradição metafísica, a ontologia, as filosofias do Ser, ao considerar um novo equívoco a "retirada do Ser do esquecimento" (enquanto o erro, de fato, foi confundir Deus com o Ser, e mantê-lo no esquecimento); Lévinas insiste na busca por uma filosofia que "nomeie Deus de outro modo", que busque Deus além do Ser, que coloque o homem na relação (ainda que desigual) com Deus como Outro, Absolutamente Outro. Essa relação metafísica, no sentido levinasiano, é de ordem ética, não teórica. Puntel aponta novamente que o tema que o filósofo metafísico aborda é a relação ética, mas não de modo ético, mas de modo teórico. Lévinas, ao tratar da questão de Deus e da relação ética com Deus, estaria tratando o problema com a exata disposição teórica que pretende rejeitar. A mera tematização da questão de Deus, de qualquer modo que seja feita, é um comportamento teórico.

Adiante, Puntel denuncia o uso, por Lévinas, da noção de analogia para a tematização dos atributos de Deus. A teoria da analogia, lembra-nos ele, é parte do esforço das filosofias do Ser para tematizar a questão, e, se quisesse manter-se coerentemente, Lévinas não poderia apelar a ela. Essas objeções parecem não ter em conta a própria citação de *Totalité et Infini*

usada por Puntel[13]. Lévinas afirma que nem a teologia *nem a tematização* são comportamentos éticos, não são parte da dimensão metafísica (no sentido levinasiano); e o uso da analogia para compreender os atributos de Deus é parte da atitude teórica, são parte do esforço de compreendê-lo no afã totalizador da razão. Na mesma citação Lévinas insiste que o conhecimento direto de Deus é impossível: a óptica para se compreender a Deus é a ética, o "acolhimento respeitoso da diferença que reside no infinito transcendente" é mais adequado que a compreensão do objeto". Ao tematizar a ética, a metafísica, a relação, Lévinas o faz, como sempre insiste, de modo fenomenológico, procurando a realidade desse modo de aproximar-se de Deus pelo exame das formas como isso de fato acontece na experiência humana. E fazê-lo significa, fundamentalmente, atentar às formas pré-teóricas em que a relação se manifesta; no caso de Deus, seu rosto está escondido sob o rosto do outro homem; o encontro com Ele, na justiça realizada na relação com outro ser humano. A tematização teórica da ética, da relação metafísica, não envolve uma contradição, mas a assunção do primado ético para o conhecimento permitido pela experiência ética: a voz que enuncia o mandamento é o clarão que permite à razão e ao discurso a tematização, a receptividade do conteúdo compreendido. Não se trata da exclusão pura e simples do teórico, muito menos de enunciados vazios.

Do ponto de vista levinasiano, o infinito não pode ser abarcado, compreendido, pelo finito, pelo eu. Porém, Puntel insiste que, mais fundamental que a impossibilidade de contenção do infinito no finito, que a separação entre um e outro como impossibilidade de absorção cognitiva, é a abrangência da infinitude do Ser e, portanto, de Deus, onde a finitude do eu está abarcada. Dizer Deus ao modo de Lévinas seria reduzir a divindade de Deus, que só é realmente divino se considerado como "Ser em seu todo e plenamente explicitado". Para Lévinas, que isso garanta inteligibilidade e ordenação para o Mundo, não é a questão. A questão é que a relação entre o Deus absolutamente abrangente e o homem só pode acontecer quando uma distância se estabelece, quando a consciência criatural do homem emerge – e isso só acontece com a emergência da consciência ética. O que Puntel parece não

13 *Ser e Deus*, p. 274. "Positivamente o ateísmo do metafísico significa que nossa relação com a dimensão metafísica é um comportamento ético; nem a teologia nem a tematização são uma relação metafísica, ainda que na tematização os atributos de Deus à sua presença suprema extrema é correlativa à justiça que proporcionamos aos seres humanos. Ao olhar que se volta para ele é impossível a compreensão direta de Deus; a razão dessa impossibilidade não é a condição limitada de nosso compreender, mas a circunstância de que a relação com o infinito respeita a completa transcendência do Outro sem ser enfeitiçado por ela; a razão é a circunstância de que a nossa possibilidade de acolher o infinito no ser humano vai mais longe do que a compreensão que tematiza e abrange seu objeto".

ver, e não tematiza, é que a afirmação de Deus como "Ser totalmente explicitado" não garante a transposição da atitude ateia do sujeito, não garante a resposta à vocação ética do homem, não desperta a responsabilidade criatural à obediência.

Para Puntel, a filosofia de Lévinas é eivada de incoerências marcadas pela falta de clareza quanto ao que, de fato, vem a ser "conhecimento", "teoria", "abarcamento", "ontologia", "metafísica" e mesmo "S/ser". A insistência na "separação", na relação entre "finito e infinito" e na rejeição de toda filosofia do Ser tornaram seu legado difícil de ser compreendido e considerado, confuso do ponto de vista filosófico. Concordamos, sobretudo nisso, com Puntel. Concordamos, ainda mais, se levarmos em conta as centenas de interpretações e apropriações do pensamento levinasiano pelas correntes filosóficas, literárias e das ciências sociais de natureza pós-moderna. Entretanto, se levarmos em consideração a necessidade de Lévinas em "dizer em grego o que os gregos jamais pensaram", ou seja, de dizer filosoficamente o que não está na origem do pensamento filosófico, do arquivo grego, nem no arquivo cristão (judaico-cristão), há que se conceder que seu pensamento exige aclaramento e reflexão.

***

A filosofia de Lévinas refere-se a um "escutar a Deus" que encontra-se equidistante tanto da filosofia – presa à imanência da ontologia e ao "ateísmo" próprio do discurso teórico – como do discurso religioso que se crê isento de razão. Deus não pode ser encontrado totalmente nem no discurso filosófico, nem do discurso religioso (teológico): entrando direta e totalmente no discurso filosófico, não seria Infinito, não seria Deus; não sendo tematizável filosoficamente, pela razão, mas somente pelo discurso piedoso, a humanidade não teria dignidade, não poderia encontrá-lo. O discurso de Lévinas será, então, tão distante do filosófico como do religioso, porque ambos tratam como "conceitos arruinados" para tratar de Deus. Lévinas, porém, não abre mão de uma compreensão de Deus em sua unidade; entretanto, considera que é preciso nomeá-lo, dizê-lo "de outro modo". Enquanto a tradição ocidental parece ter se distraído com a designação "Eu sou o que sou", Deus mesmo a supera ao nomear-se "Deus de Abraão, Isaac e Jacob": seu Nome é sua relação com outro.

Esse caminho, rumo ao “Deus além do Ser”, é feito a partir da transposição da ontologia à metafísica, e esta realizada a partir do sentido da subjetividade humana e sua realização, investigada e assumida como ética. A metafísica garantiria a distância entre o Infinito (Outro) e o finito (o Mesmo, o eu), e a subjetividade humana explorada e descrita desde a linguagem ética, o lugar ou modo da investigação do encontro entre ambos. A distância é superada nesse lugar de não-indiferença: Deus, ou Infinito, torna-se tematizável, e a tematização no interior da linguagem ética assegura a integridade do caráter infinito da alteridade divina. O silêncio teórico da metafísica levinasiana não é de caráter místico, pura apófase, mas a constituição de um lugar para se “escutar” o nome de Deus que ressoa desde a marca de Deus na subjetividade humana, por isso ela é o ponto de partida da investigação fenomenológica. Esse “escutar” não é outra coisa senão a ligação entre alteridades pela invocação não precedida de compreensão, não redutível à relação de poder. Nas palavras de U. Vázquez Moro:

> “Filosofia como ontologia é subordinação de toda possível relação com o ente à relação com o Ser em que permanecerá neutralizado e reduzido como Outro para ser compreendido e captado por e como o Mesmo. A ontologia significa a primazia do conhecimento e do saber; da liberdade como autarquia e, através do braço armado da ontologia, 'filosofia do poder”, ou da 'liberdade antes da justiça'”[14]

A alternativa ao discurso ontológico é a procura pela *excendência* do Ser, por uma metafísica como transcendência e seu tempo diacrônico, em oposição à sincronia do discurso totalizante da ontologia/Ser. A negação da ontologia não é, porém, sua negação pronta e ingênua, mas a recusa de seu primado filosófico; Lévinas reconhece a ontologia na medida em que procura, por respeito ao Ser, encontrar seu “justo sentido”[15]. A questão não é negar a ontologia, mas questionar sua total insubordinação à moral; e a tarefa da metafísica é retomar o sentido da subjetividade humana que foi perdida na impessoalidade do Ser, na “Economia Geral do Ser”, afirmando uma filosofia do Outro, da transcendência e da exterioridade (que se opõe à totalidade).

Deus, enquanto elemento ativo que surpreende a passividade do sujeito, não pode ser tematizado, sob o risco de tornar-se novamente “recordação”, “consciência”, “princípio”. Por

14 VÁZQUEZ MORO, U. p. 17.

15 Idem, p. 18.

isso a ética é o lugar primeiro, a filosofia primeira: porque é relação sem a redução *noesis-noema*, sujeito-objeto, mundo-sistema (superação a qual também almeja Puntel), mas também sem recorrer à tentação da imanência. No lugar das "estruturas do ilimitado universo do discurso", Lévinas fala de uma "fenomenologia da anarquia ilimitada da subjetividade" que marca sua "passividade ilimitada" enquanto criatura, que se revela como iluminação no instante em que se percebe criatura: Deus surge como ofuscação que sensibiliza a audição. Para Lévinas, é a proximidade e sinceridade *an-árquica* da passividade sem fundo da subjetividade humana, a socialidade provocada pelo questionamento da proximidade de um Outro, que está na base da linguagem anterior à língua, anterior ao pensar e seus conteúdos. Esse "dizer" anterior é o signo doado de um a outro através e pela proximidade, apelando à cumplicidade, à aliança, à fraternidade ainda sem conteúdo, como condição para a circulação das mensagens, um "dizer" anterior à linguagem que comunica proposições[16].

O que é dito no primeiro dizer, portanto, constitui o lugar da socialidade, fere e expõe o mesmo à proximidade; a primeira palavra é *Deus*. E é, segundo Lévinas, *palavra de Deus:* o Verbo anterior ao Mundo, e a relação não pode contê-lo, mas está constituída nele (portanto, n'Ele).

16 Idem. Cf. pp. 84 a 98.

**BIBLIOGRAFIA**

BERNASCONI, Robert; CRITCHLEY, Simon (Orgs.). *The Crambridge Companion to Levinas.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CIOCAN, Cristian; HANSEL, Georges. *Levinas Concordance.* Dordrecht: Springer, 2005.

COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger.* 3ª edição. 3 tomos. Barcelona: Herder, 2001.

HERRERO, F. J. "Ser e Deus na Filosofia Sistemático-Estrutural de Puntel". *Síntese*: nova fase. Volume 39, nº 124, 2012.

LÉVINAS, Emmanuel. *De l'Existence à l'Existent.* Paris: Fontaine, 1947.

___________________. *Le Temps et l'Autre.* Paris: PUF, 1983 (1948).

___________________. *Totalité et Infini.* La Hague: Martius Nijhoff, 1961.

___________________. *Autrement que'Être ou au-delà de l'Essence.* La Hague: Martius Nijhoff, 1974.

PUNTEL, Lorez B. *Estrutura e Ser*: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2008.

_________________. *Ser e Deus*: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2011.

SILVA, Mizael de Araújo. *O Quadro Referencial Teórico na Obra Estrutura e Ser de Lorenz Puntel.* Monografia (Graduação em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2010.

STÖRIG, H. J. *História Geral da Filosofia.* Petrópolis: Vozes, 2008.

VÁZQUEZ MORO, Ulpiano. *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid: UPCM, 1982.

WYSCHOGROD, Edith. *Emmanuel Levinas*: the problem of Ethical Metaphysics. La Hague: Martius Nijhoff, 1974.